



USMP
UNIVERSIDAD DE
SAN MARTÍN DE PORRES

FACULTAD DE
DERECHO

RECONOCIMIENTO Y JUSTICIA EN LA ÉTICA DE PAUL RICOEUR

RECOGNITION AND JUSTICE IN PAUL RICOEUR'S ETHICS

José Luis Obregón Cabrera

jobregon@pucp.edu.pe

Docente de Filosofía Pontificia Universidad Católica del Perú

Recibido: 28 de abril de 2016

Aceptado: 22 de mayo de 2016

SUMARIO

- Introducción
- La función de la alteridad en la constitución de la identidad
- La articulación de los paradigmas éticos
- El objetivo de la ética: la vida buena y la estima de sí
- Elementos de la vida buena: reconocimiento mutuo y justicia
- El reconocimiento como respeto del otro
- Sabiduría práctica y reconocimiento
- Diálogo y reconocimiento como bases de los *universales en contexto*
- Conclusiones

RESUMEN

Este artículo pretende mostrar que el reconocimiento y la justicia son principios fundamentales en la ética de Paul Ricoeur que presenta en su libro *Sí mismo como otro*. Por un lado, se trata de examinar la concepción de identidad en la hermenéutica de Ricoeur y el papel que juega la alteridad en la constitución de la identidad del sujeto como *sí mismo*. Y, por otro lado, pretendemos estudiar los conceptos centrales de la ética de Ricoeur, cuya argumentación filosófica se desarrollará en tres momentos. Este camino argumentativo logrará integrar dos paradigmas éticos (la ética teleológica y la ética deontológica), y nos permitirá describir su ética con base en tres temáticas: la prioridad del reconocimiento en la ética de Ricoeur, las acepciones de la noción de reconocimiento y la justicia como objetivo de la ética, la cual a su vez estará mediada por la creación de *universales en contexto*. A través de ese análisis, mostraremos que la justicia se

encuentra condicionada por el reconocimiento del otro y el diálogo en su propuesta ética.

ABSTRACT

This article aims to show that the recognition and justice are fundamental principles in the ethics of Paul Ricoeur who presents in his book *Oneself as another*. On the one hand, it is to examine the concept of identity in the hermeneutics of Ricoeur and the role of otherness in the constitution of the identity of the subject as *oneself*. And secondly, we analyze the central concepts of ethics Ricoeur whose philosophical argument will be developed in three stages. This argumentative way achieve integrate two ethical paradigms (teleological ethics and deontological ethics), and allow us to describe their ethics based on three themes: the priority of recognition in the ethics of Ricoeur, the meanings of the notion of recognition and justice as aim of ethics, which in turn is mediated by creating *universal in context*. Through this analysis, we show that justice is conditioned by the recognition of the other and dialogue in its ethical proposal.

PALABRAS CLAVE

Ricoeur, reconocimiento, justicia, diálogo, alteridad

KEYWORDS

Ricoeur, recognition, justice, dialogue, otherness

INTRODUCCIÓN

Este artículo pretende mostrar que el reconocimiento y la justicia son dos principios

transversales y fundamentales de la ética hermenéutica de Paul Ricoeur, que presenta en su libro *Sí mismo como otro*. La hermenéutica de Paul Ricoeur se podría presentar como una filosofía de la alteridad. El término *alteridad* proviene del latín *alter*, que significa “otro”. El otro es una persona diferente a mí, que puede ser conocida, pero también puede ser un desconocido, una persona de otra condición social, otra cultura u otra religión con quien de alguna forma entablamos algún tipo de convivencia. En la filosofía de Ricoeur, el sujeto es un ser que va articulando su vida, tomando decisiones y actuando siempre en relación con otros. En este sentido, su hermenéutica nos recuerda la noción heideggeriana de *Dasein*, a partir de la cual se entiende al hombre no solo como un *ser-en-el-mundo*, sino también como un *ser-con-otros*. En efecto, el hombre es un ser que se encuentra siempre en relación con otros, conocidos o desconocidos, con quienes de algún modo comparte la vida.

Teniendo en cuenta esta definición del hombre como un *ser-con-otros*, nos interesa como punto de partida de este artículo analizar la concepción de identidad en la hermenéutica de Ricoeur, con el fin de examinar el papel que juega la alteridad en la constitución del sujeto como *sí mismo*. Se trata de comprender la ambigüedad que presenta la identidad del sujeto en relación a la dialéctica inherente a *sí mismo-otro*. Y a partir de ello intentamos explicar cuál es el papel que juega el “otro” en la constitución del sujeto como *sí mismo* y cómo se presenta el tema del reconocimiento en esta dinámica de constitución. La descripción de estas temáticas nos permitirá sentar las bases sobre la noción de identidad que se maneja en la ética de Ricoeur.

Posteriormente, estudiaremos los conceptos centrales de la ética de Ricoeur, cuya argumentación filosófica se desarrollará en tres momentos. Este camino argumentativo le permite construir una nueva ética mediante la integración de la ética teleológica y la ética deontológica. Estas serán como las raíces de su argumentación. Por un lado, la ética teleológica permite establecer el objetivo de la ética, la cual se encuentra orientada hacia la vida buena y la estima de sí. Sin embargo, como el hombre es un ser en relación, esta vida buena es una vida compartida con otros. En este apartado examinaremos cómo la estima de sí, el reconocimiento del otro y la justicia se definen como condiciones de la vida buena.

Por otro lado, la ética deontológica se funda en el principio de la autonomía, el cual demandará una nueva forma de reconocimiento más allá de lo propuesto por la ética teleológica. Este capítulo pretende indagar en la formulación del imperativo categórico kantiano para destacar la importancia del reconocimiento como respeto del otro.

Pero la nueva ética de Ricoeur se construye en función de dichas éticas, no se limita a ellas, y podríamos decir que tiene como finalidad la resolución de conflictos prácticos. Como veremos, la ética nos enfrenta siempre a situaciones problemáticas, conflictos de deberes en que debemos tomar la mejor decisión. Por ello, la ética de Ricoeur se orienta por la sabiduría práctica y la creación de verdades universales –o, como lo denomina Ricoeur, *universales en contexto*– que tengan en cuenta la particularidad de los contextos en relación a normas universales. Así, finalizaremos analizando los conceptos de reconocimiento mutuo y diálogo como bases de los *universales en contexto*. A través de ese análisis interpretativo mostraremos que la justicia se encuentra condicionada por el reconocimiento del otro en su propuesta ética.

LA FUNCIÓN DE LA ALTERIDAD EN LA CONSTITUCIÓN DE LA IDENTIDAD

Comenzamos advirtiendo que el título del libro *Sí mismo como otro* expresa ya el punto de partida de la filosofía del sujeto de Paul Ricoeur. El autor define al sujeto con estas palabras: “Decir *sí* no es decir *yo*. El *yo* se pone, o es depuesto. El *sí* está implicado de modo reflexivo en operaciones cuyo análisis precede al retorno hacia *sí mismo*” (Ricoeur, 1996, p. XXXI). El sujeto no se define como un *yo*, sino como un *sí*. Ricoeur usa deliberadamente el pronombre reflexivo *sí mismo* para declarar la primacía del carácter reflexivo del sujeto y criticar la noción cartesiana de *cogito* como esencia inmutable. En la filosofía de Descartes, el *yo* es una *cosa que piensa*. Esto quiere decir que el sujeto se define como una substancia pensante, que se caracteriza por ser simple y permanente. De ahí se sigue que en el racionalismo cartesiano la identidad del sujeto sea una substancia permanente, estable, absoluta. La propuesta de Ricoeur, por el contrario, quiere mostrar que la identidad del sujeto es cambiante, ambigua, relativa.

En efecto, propone abiertamente una ambigüedad en el término *identidad* que usa para su propio propósito. Para Ricoeur, la identidad se puede entender de dos formas, como *idem* o como *ipse*: “la *mismidad* como sinónimo de la identidad-*idem* y le opondré la *ipseidad* por referencia a la identidad-*ipse*” (ídem, 1996, p. XIII). Ricoeur destaca dos connotaciones de la identidad del sujeto. Por un lado, la identidad como *mismidad* está referida al “ser substancial”, la identidad que permanece y que se caracteriza por la continuidad. En tal sentido, la *mismidad* responde a la pregunta *qué es tal ser*. La *mismidad* hace referencia al sujeto como a un objeto. Pero sabemos que el sujeto no es un objeto, es un ser que tiene una vida personal, una biografía. Por eso, la identidad como *ipseidad* manifiesta *quién es tal persona*. En otras palabras, la *ipseidad* muestra lo cambiante de la identidad, muestra la vida del sujeto, que está conformada por acontecimientos.

Por ello, de acuerdo con Nájera (2006), el concepto ricoeuriano de identidad supone una especie de juego entre la unidad del sujeto, representada por la *mismidad* (cuya noción extrema de sujeto se entiende bajo el concepto cartesiano de *cogito*), y la pluralidad, representada por la *ipseidad* (cuya noción extrema del sujeto fragmentado se encuentra en la filosofía de Nietzsche). Frente a estos dos extremos, para Ricoeur, la identidad se constituye en “una dialéctica complementaria de la *ipseidad* y la *mismidad*, esto es, la dialéctica del *sí* y del *otro distinto de sí*.” (1996, pp. XIII-XIV). Esto implica que la identidad del sujeto se va construyendo de forma dinámica, a partir de una confrontación entre lo que permanece y lo que acontece, entre la unidad y la pluralidad. De ahí que el título *Sí mismo como otro* sea una buena forma de expresar la identidad del sujeto.

Asimismo, el filósofo entiende esta identidad como “síntesis de lo heterogéneo” porque, explica Cragolini (1993), la identidad se construye a través de la historia contada. En efecto, la identidad se configura a partir de la síntesis de una multiplicidad de acontecimientos y acciones que conforman una historia, dándole unidad. El acontecimiento es algo contingente, algo inesperado, en cuanto puede frustrar y modificar el curso regular de una historia; pero, al mismo tiempo, puede formar parte de la historia como algo necesario una vez que es comprendido posteriormente en el relato.

En ese sentido, esta *hermenéutica del sí mismo* de Ricoeur indica que la identidad se constituye a partir de la interpretación de la propia vida como un relato. En efecto, la hermenéutica muestra el carácter interpretativo o narrativo de la experiencia humana, pues, como afirma Domingo (2007), “la narración es una forma de producir sentido, de crear imágenes, de establecer síntesis” (p. 285). Al narrar su propia historia, el sujeto construye hermenéuticamente su identidad, se apropia de ella como una interpretación de sí mismo. En ese sentido, Ricoeur define la identidad del sujeto como *identidad narrativa*, que se caracteriza como una identidad dinámica donde concurre este juego entre la concordancia y la discordancia.

La identidad narrativa se configura mediante una *hermenéutica*, porque a través de un relato se articulan y adquieren sentido los acontecimientos en la continuidad de una misma historia de vida. Ricoeur (1996) lo enfatiza de esta manera:

La persona, entendida como personaje de relato, no es una identidad distinta de sus experiencias. [...] El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje. (p. 147)

La noción de personaje del relato es clave para entender esta noción de identidad, en tanto se construye a partir de la dialéctica de concordancia y discordancia desplegada por la acción. Dicho de otra forma, la identidad narrativa busca responder a la pregunta *quién es el personaje*, busca interpretar los acontecimientos o experiencias interpretando una sola historia. En este sentido, la hermenéutica del sí mismo supone para Ricoeur un diálogo consigo mismo, en el que el sujeto se reconoce a sí mismo mediante su propia narración y la interpretación de su propio ser.

Además, en esta hermenéutica del sí mismo, la *otra* persona juega también un papel central, porque el otro complementa la historia narrada. Esto se hace evidente especialmente en la *promesa*. Cuando una persona promete algo, se compromete en el fondo a mantener la palabra dada, es decir, se compromete con

el otro a mantener su misma identidad. Al respecto, aclara Ricoeur (1996):

El mantenimiento de sí es, para la persona, la manera de comportarse de modo que otro puede contar con ella. Porque alguien cuenta conmigo, soy responsable de mis acciones ante otro. (p. 168)

Mediante la promesa se mantiene la identidad del sí mismo en su *ipseidad*. Así, la promesa genera una relación de compromiso entre el sí mismo y el otro que supone principalmente la permanencia del sí mismo en el tiempo. De esa forma, gracias a la promesa dada, el sí mismo se reconoce como uno, afirmándose y haciéndose responsable de su propia identidad ante el otro, a pesar de los cambios de su propia vida. De ahí que la identidad requiera el reconocimiento de la alteridad, pues mediante el compromiso con el otro mantiene su *ipseidad*.

En ese sentido, la alteridad cumple un rol fundamental en la constitución del sujeto, porque mediante su reconocimiento se realiza la identidad del sí mismo. Dicho de otro modo, el sí mismo mantiene su propia identidad no solo en diálogo consigo mismo, mediante la *hermenéutica de sí mismo*, sino también gracias al reconocimiento del otro por medio de la promesa. Ricoeur muestra así que el otro es una mediación para la identidad del sí mismo, en tanto necesita del otro poder acceder a su propia identidad y confirmarse en su *ipseidad*.

LA ARTICULACIÓN DE LOS PARADIGMAS ÉTICOS

Ahora bien, interesa especialmente analizar de qué manera se van construyendo los conceptos centrales de la ética hermenéutica de Ricoeur, y, para ello, nos concentraremos en la tesis principal de su ética, la cual señala que la autonomía de sí aparece íntimamente unida a la solicitud por el prójimo y a la justicia para cada ser humano. (1996, p. XXXI) Esta tesis pone de relieve los tres pilares sobre los que se funda la ética de Ricoeur: sí mismo, el otro y la justicia. En efecto, veremos que en la ética del autor el sujeto no está aislado de los otros. Como hemos visto en el capítulo anterior, los otros son indispensables para constituir su propia identidad. Pero, además, la relación con los otros se entenderá como un requisito para realizar éticamente la vida humana.

Ahora bien, la argumentación de la “pequeña ética” que Ricoeur (1996) desarrolla en los capítulos VII a IX de su obra *Sí mismo como otro*, recorre un camino dividido en tres enunciados:

- 1) la primacía de la ética sobre la moral;
- 2) la necesidad para el objetivo ético de pasar por el tamiz de la norma;
- 3) la legitimidad de un recurso al objetivo ético, cuando la norma conduce a atascos prácticos. (p. 175)

Debemos, en primer lugar, explicitar el significado y los alcances de la ética. Como explica Giusti (2007), los términos *ética* y *moral* son términos etimológicamente equivalentes. El término *moral* proviene de la palabra latina *mos* (o *moris*), la cual remite al término griego *ethos*, que a su vez da origen al término *ética*, por lo que ambos términos son equivalentes en tanto se remiten a *ethos*, el cual está referido al sistema de costumbres acerca de la valoración de la vida y de las normas a seguir. Sin embargo, más allá de la equivalencia etimológica entre la ética y la moral, Ricoeur (1996) entiende la ética como la indagación en el deseo de lograr una vida feliz (por tanto, como un proyecto para alcanzar la realización de la vida humana); y la moral como el campo de las obligaciones, el ámbito de las exigencias con las cuales el sujeto debe cumplir. Como podemos observar, esta diferencia entre ética y moral tiene su fuente en los dos clásicos paradigmas: la ética teleológica de Aristóteles y la ética deontológica de Kant.

En efecto, la argumentación de Ricoeur pretende instaurar una nueva ética a partir de la articulación de ambos paradigmas. En un primer momento, el autor nos ubica en el ámbito del ser, donde dará prioridad a la ética teleológica, que entiende como un proyecto para realizar la vida humana. En un segundo momento, nos ubica en el ámbito del deber-ser, donde revisará las propuestas éticas de dicho proyecto con base en la norma moral, con el fin de ver hasta qué punto es posible universalizar dichas propuestas. Pero el tercer momento es definitivo, el camino argumentativo le conduce a otorgar primacía a la *phronesis* aristotélica (sabiduría práctica), donde la aplicación de la norma está obligada también a considerar la situación particular. Por ello, su ética se define por la relación de complementariedad entre estos dos paradigmas éticos, tratando así de acortar la distancia entre el ser y el deber-ser.

EL OBJETIVO DE LA ÉTICA: LA VIDA BUENA Y LA ESTIMA DE SÍ

Siguiendo la argumentación de Ricoeur, el primer enunciado indica que la ética tiene primacía sobre la moral. La ética se orienta por una *intencionalidad ética* que define Ricoeur (1996) como: “la intencionalidad de la ‘vida buena’ con y para otro en instituciones justas” (p. 176). La intencionalidad se define como el deseo de una vida buena y se estructura sobre la base de tres componentes que recorrerán toda su ética (y que desarrollaremos progresivamente en este artículo): la vida buena, el otro y la justicia. En esta perspectiva teleológica-aristotélica, el objetivo ético de la *ipseidad* es la *estima de sí*. Esto quiere decir que el sujeto desea tener una vida buena, algo bueno para uno mismo. Busca un bien particular que satisfaga sus necesidades y logre el bienestar en su vida. Pero dicha estima de sí, señala Ricoeur (2002), se concreta de forma esencial mediante la estima de algunas capacidades del sí mismo:

Hay dos cosas fundamentalmente estimables en el sí mismo: en primer lugar, la capacidad de elegir por razones, de preferir esto a lo otro, esto es, la capacidad de actuar intencionalmente; a continuación la capacidad de introducir cambios en el curso de las cosas, de comenzar algo en el mundo, dicho brevemente, la capacidad de iniciativa. (p. 234)

Dice Ricoeur que lo estimable en el sí mismo son las capacidades de elegir y de introducir cambios en la vida, porque de ese modo el sí mismo estructura su vida mediante su *praxis*, sus propias acciones y elecciones. Altieri (2006) sostiene que aquí Ricoeur alude a la figura del hombre capaz, porque representa al hombre pensado en términos de acción, como un *yo puedo*. Es decir, el sí mismo es un ser capaz de estimar, capaz de valorar, capaz de reconocer. De este modo, el hombre se reconoce a sí mismo como sujeto (no como objeto), porque *puede* hacer determinadas cosas.

Por ese motivo, la estima de sí también implica ser responsable de sí mismo. Como sostiene Agís (2005), somos responsables de cultivar ciertos valores y principios como parte integral de la identidad personal, y de cultivar especialmente las capacidades de elegir y actuar. La responsabilidad está unida

indefectiblemente a la vida humana, en cuanto por nuestra capacidad de estimarnos somos responsables de construir nuestra propia identidad mediante un proyecto de vida. La vida se entiende como un proyecto que se figura la persona y hacia el cual tiende la totalidad de sus acciones. Así, el deseo de una vida buena genera una relación entre el proyecto de vida y las acciones y las decisiones particulares de la existencia (con respecto a la profesión, familia, sentimientos, intereses personales, etc.); de modo tal que estas acciones tienden hacia ese proyecto como fin último. Esto significa que las decisiones y acciones cotidianas adquieren sentido a partir de un proyecto de vida.

ELEMENTOS DE LA VIDA BUENA: RECONOCIMIENTO MUTUO Y JUSTICIA

Como hemos señalado, el segundo componente de la intencionalidad ética está dado por la *relación con el otro*. Ricoeur (2002) muestra la dimensión dialógica del sí mismo, afirmando que la estima de sí se complementa con la “solicitud del otro”. En otras palabras, la vida buena no queda encerrada en uno mismo, sino que se realiza “con y para los otros”:

[M]i tesis es que la solicitud no se añade desde fuera a la estima de sí, sino que despliega la dimensión dialogal implícita en ella. Estima de sí y solicitud no pueden vivirse y pensarse una sin la otra. Decir sí no es decir yo. El sí implica ya lo otro, si es que se puede decir de alguien que se estima a sí mismo como a otro. (p. 243)

Como hemos visto, la existencia humana tiene como objetivo la vida buena, pero una vida donde la identidad del sí mismo requiere de la participación de los otros. Ricoeur entiende al “tú” como ese ser humano que nos acompaña y que podemos reconocer como semejante al sí mismo. Dicho de otro modo, el sujeto no solo es un sí mismo que se estima a sí, sino que su vida está orientada hacia el otro, porque se da cuenta de que sus acciones tienen efectos en la vida de los demás. En este sentido, el sujeto no solo es responsable por sí mismo, sino también es responsable del otro. Como sostiene Trilles (2005), somos responsables del otro en la medida en que la vida buena se realiza con los otros, pues con el prójimo entretijamos activamente nuestro proyecto de vida. De

ahí que vivir signifique ser responsable, esto es, aprender a orientar nuestras acciones de tal modo que seamos conscientes de cómo afectamos la vida del otro.

Por otra parte, de acuerdo con la concepción teleológica, el tránsito de la estima de sí hacia la solicitud se realiza por medio de la amistad. Señala Ricoeur (1996) “la amistad

no solo incumbe realmente a la ética, como la primera manifestación del deseo de vivir bien; sino, sobre todo, lleva al primer plano la problemática de la reciprocidad” (p. 189). Es decir, la reciprocidad se impone en el plano ético de la amistad, porque supone que cada uno desea el bien para el amigo. En esta relación, no se anula la estima de sí, por el contrario, se desdobra y se aplica para el tú, el amigo. En tal sentido, dice Ricoeur (1996), “a la estima de sí, la amistad añade sin quitar nada. Lo que añade es la idea de reciprocidad en el intercambio entre humanos que se estiman mutuamente” (p. 195). Así como la estima de sí implica que uno ama lo mejor de sí, así también el mayor bien que uno desea para su amigo es que siga siendo lo que es. En esa relación amistosa se muestra la dimensión dialógica del sí mismo en relación al tú.

Además, en momentos de carencia, el sí mismo desea ayudar al amigo, tratando de apoyarlo en lo que sea necesario. En tal sentido, la reciprocidad evidencia también una relación desigual donde el otro es un ser sufriente. Aquí el sufrimiento no se refiere al dolor físico, sino a la disminución de la capacidad de obrar, del poder-hacer. La desigualdad proviene fundamentalmente de la debilidad o sufrimiento del otro, de ahí que para Ricoeur (1996) la búsqueda de igualdad a través de la desigualdad sea lo que defina el carácter ético de la solicitud del otro. Es decir, la solicitud mediada por la compasión se encargará de restablecer la igualdad en esa relación desigual. De ahí que para Trilles (2005) el modo de encauzar la capacidad de obrar del sí mismo sea considerando el sentimiento del otro, atendiendo especialmente su sufrimiento y dejando que nos hable desde su dolor.

Pero, a su vez, por esta relación de reciprocidad, Ricoeur quiere mostrar que el sí mismo es también un otro entre otros, y, por tanto, un ser sufriente y necesitado de otros. Se establece, entonces, una relación caracterizada por la similitud entre el sí mismo y el otro, donde el

otro es un ser que también tiene capacidades, puede actuar, puede tomar decisiones y, lo más importante, puede estimarse a sí mismo. De ahí que para Ricoeur (2002) la reciprocidad demande reconocer al otro como un ser insustituible, como un ser único e irremplazable. De ese modo, la estima de sí se complementa con la estima del otro, pues para estimarme a mí mismo requiero estimar al otro como a mí mismo.

En este sentido, podemos observar que en la relación de reciprocidad se desarrolla una dinámica de reconocimiento mutuo, ampliando hacia el otro el reconocimiento de sí mismo que se despliega en la estima de sí. Sin embargo, debemos advertir que el reconocimiento mutuo no se reduce a un mero intercambio comercial, como suele ocurrir en nuestra sociedad contemporánea dependiente del mercado y el lucro. Por el contrario, de acuerdo con Ricoeur (2005a), la condición del reconocimiento mutuo es la *gratitud*, lo que supone algo completamente inusual: dar sin recibir nada a cambio. En tal sentido, aclara Altieri (2006), el reconocimiento se plantea como algo “sin precio”:

Lo que es sin precio, entonces, no es el don en sí mismo, el objeto intercambiado, sino que el dar en tanto que tal, este gesto cuasi mágico del reconocimiento mutuo, donde individuación y gratitud se entremezclan. (p. 391)

En efecto, el reconocimiento del otro es algo sin-precio, pues demanda un gesto de gratitud que permite aproximarnos al otro, sin interés comercial, y reconocerlo como tal en su identidad. Al respecto, Ricoeur (2005b) hace referencia al intercambio de dones que se desarrolla en una ceremonia festiva, donde la cosa regalada es símbolo del reconocimiento mutuo. Lo importante de esta ceremonia no es el intercambio material de las cosas, sino el acto de reconocimiento entre uno y otro que se da por medio del gesto de donación. En efecto, en esta ceremonia no cuenta el valor material que pueda tener el objeto regalado. El regalo es simplemente un símbolo de la donación del otro como ser irremplazable. Así, el reconocimiento mutuo amplía la estima de sí hacia la estima del otro, lo que significa reconocer al otro como un ser único, digno de respeto.

Pero, además, aparece un tercer componente de la intencionalidad ética, las *instituciones justas*. En la ética teleológica, la vida buena no se realiza únicamente en relación con los otros, sino también mediante instituciones. De acuerdo con Ricoeur (2002), esto supone ampliar la noción del otro, desde el tú al *otro desconocido*: “El otro es también otro que tú. Correlativamente, la justicia va más allá del cara a cara” (p. 244). La vida buena no solo supone el bien para el tú, sino que tiene como condición la realización de la justicia para todos, es decir, para “cada uno” (pluralidad de hombres).

Ricoeur recoge esta categoría de pluralidad de la filosofía política de Hannah Arendt, para quien la pluralidad se encuentra vinculada a la categoría política de *acción*. La filósofa entiende la acción como una actividad exclusivamente política, que se realiza entre los hombres mismos, sin necesidad de otros intermediarios. Para Arendt (1974), la acción involucra al otro, pues solo es posible cuando hay pluralidad, es decir, cuando hay una diversidad de hombres que piensan diferente. En este sentido, la pluralidad supone la inclusión de los otros anónimos, otros terceros que no son el tú; es decir, otros desconocidos que son considerados también semejantes al sí mismo.

Sin embargo, dice Ricoeur (1996), “esta inclusión del tercero, a su vez, no debe limitarse al aspecto *instantáneo* del querer obrar juntos, sino desarrollarse en la *duración*” (p. 204). Por ello, junto con la pluralidad, Ricoeur introduce el concepto de institución¹, que hace factible la inclusión del otro en la permanencia del tiempo. En efecto, la institución se hace necesaria para combatir la injusticia y la desigualdad entre unos y otros a que da lugar la posesión de bienes exteriores. La institución será el medio que facilite compartir los bienes. Por ello, Ricoeur (2002) señala que la justicia se define por una operación distributiva que involucra a la comunidad política: “La justicia consiste precisamente en dar a *cada uno lo suyo*. El cada uno es el destinatario de un reparto justo” (p. 245). De ese modo, el núcleo de la justicia distributiva es la igualdad.

1 Ricoeur (1996) define la institución como “la estructura de vivir-juntos de una comunidad histórica –pueblo, nación, región, etc.–, estructura irreductible a las relaciones interpersonales y, sin embargo, unida a ellas en un sentido importante, que la noción de distribución permitirá aclarar después. La idea de institución se caracteriza fundamentalmente por costumbres comunes y no por reglas coaccionantes” (p. 203).

En efecto, en la ética de Ricoeur (1996), la definición de justicia distributiva enfatiza la relación entre justicia e igualdad: “La igualdad, cualquiera que sea el modo como la maticemos, es a la vida en las instituciones lo que la solicitud a las relaciones interpersonales” (p. 212). Mientras la solicitud confiere al sí mismo otro con un rostro concreto, en cambio, la justicia como igualdad complementa la solicitud al ofrecer al sí mismo otro que es *cada uno*, cualquier otro desconocido en esa pluralidad. De esa manera, en esta perspectiva teleológica, el sí mismo, el otro y la justicia son elementos constituyentes de la vida buena: la justicia incrementa la solicitud por el otro y la estima de sí, ampliando el campo de aplicación de la justicia a la *pluralidad*, y mostrando que la realización de la vida buena incluye al *cada uno*, a cualquiera de esos otros que son iguales al sí mismo.

EL RECONOCIMIENTO COMO RESPETO DEL OTRO

No obstante, la ética de Ricoeur no se conforma con esta consideración de la vida buena, pues requiere pasar el objetivo ético por el tamiz de la norma, como lo indica el segundo enunciado de la pequeña ética. En este segundo momento de la argumentación adquiere prioridad la ética deontológica de Kant, la cual, a partir del principio de la autonomía, nos ofrece elementos para pensar la constitución moral del sí mismo en relación con los otros. En efecto, veremos cómo mediante la ética deontológica, Ricoeur (1996) demuestra que la autonomía de sí aparece íntimamente unida a la solicitud por el prójimo y a la justicia para cada ser humano.

En primer lugar, el objetivo de la “vida buena” será sometido a la exigencia de universalidad. Al respecto, Domingo (2007) aclara que en la ética kantiana, las máximas deben someterse a la prueba de la universalización, con el fin de prescindir de todo lo que pueda provenir del deseo, del placer o de la felicidad. Es decir, mientras la ética teleológica tenía su punto de partida en el deseo y la estima de sí en relación con la vida buena, la moral kantiana somete lo que es considerado bueno a una exigencia de racionalidad que pasa por la universalización de la norma, con el fin de que lo bueno no se confunda con el deseo o el placer. Pero la universalización de la norma se realiza solo mediante la autonomía de la voluntad. Ricoeur (1996) define la autonomía en estos términos:

Cuando la autonomía sustituye la obediencia al otro por la obediencia a sí mismo, la obediencia ha perdido todo carácter de dependencia y de sumisión. La obediencia verdadera –podría decirse– es la autonomía. (p. 222)

Al vincular la voluntad y la libertad, la filosofía kantiana plantea una oposición entre la autonomía y la heteronomía. Mientras que una voluntad heterónoma es aquella donde la obligación moral proviene de la exigencia de otra voluntad (externa e impuesta a la voluntad propia); una voluntad autónoma es aquella donde la obligación proviene de uno mismo, uno mismo mediante su razón elige el deber. Así, la autonomía de la voluntad exige, entonces, la obediencia a sí mismo, porque así la voluntad no depende de otra para cumplir con el deber, se hace absolutamente independiente.

No obstante, la voluntad está siempre amenazada por inclinaciones que la alejan del cumplimiento del deber. En la filosofía de Kant, ese alejamiento del deber se debe a que habita en el hombre una “propensión” hacia el mal. Se trataría, según Ricoeur (1996) de una propensión fuerte que pervierte la voluntad: “El mal es, en el sentido propio del término, perversión, trastocamiento del orden que impone colocar el respeto a la ley por encima de la inclinación” (p. 228). Sin embargo, el origen del mal moral como perversión de la voluntad está en el amor a sí mismo, es decir, en la estima de sí, que era el punto de partida de la ética teleológica. Por ello, la filosofía kantiana se opone radicalmente a la estima de sí, pues esta orienta la voluntad exclusivamente a la búsqueda del placer y la satisfacción del deseo.

No obstante, a pesar de que Kant rechaza el concepto teleológico de la estima de sí, el formalismo kantiano admite el *respeto de sí*. Ricoeur (1996) lo interpreta del siguiente modo: “[E]l respeto es la estima de sí pasada por el tamiz de la norma universal y limitadora, en una palabra, la estima de sí bajo el régimen de la ley” (p. 228). El respeto de sí sería la variante de la estima de sí sometida a la universalización. De ahí que la autonomía de la voluntad como obediencia a sí mismo se funde en el respeto de sí mismo como persona.

Por otro lado, la ética de Ricoeur examina, además, la estructura dialógica de la norma moral, como correlato de la solicitud donde

se designa la relación sí mismo-otro. Esta estructura dialógica se evidencia en el principio moral de la ética deontológica: el imperativo categórico. En efecto, este principio se encuentra vinculado a la solicitud del otro mediante la *regla de oro*, la que obliga a “no hacer al otro lo que no quieres que te hagan a ti mismo”. Así, de un modo similar a la solicitud del otro en la perspectiva teleológica, se evidencia que el principio moral se basa también en la reciprocidad, el cual exige principalmente el respeto al otro de forma incondicional.

En otras palabras, en este análisis del principio moral encontramos otra forma de reconocimiento del otro que exige en este caso respeto, lo que implica respeto a la vida de las personas, su integridad, sus creencias, etc. En efecto, lo que rechaza de forma categórica la norma moral, siguiendo el principio de la reciprocidad, es cualquier forma de violencia contra el otro (no matar, no torturar, no humillar), porque, como dice Ricoeur (1996), la violencia destruye al otro:

La violencia equivale a la disminución o la destrucción del poder-hacer de otro. [...] Lo que se llama humillación –caricatura horrible de la humildad– no es otra que la destrucción del respeto de sí, más allá de la destrucción del poder-hacer. (p. 234)

La violencia se podría definir como el dominio de una voluntad sobre otra voluntad, la cual destruye el poder de la segunda. La moral rechaza todas las posibles figuras de violencia, porque la violencia destruye el poder-hacer, la capacidad del otro. Por ello, Domingo (2007) muestra que el énfasis principal del imperativo categórico está en la prohibición a toda forma de violencia contra el otro:

La segunda formulación del imperativo introduce la idea valiosa de “persona como fin en sí”, que es equivalente a la solicitud en el plano ético, es decir, el respeto absoluto al otro. El respeto añade algo a la solicitud; al igual que la moral añade algo a la ética. (p. 292)

La segunda formulación del imperativo categórico obliga a respetar de forma absoluta a las personas. En este sentido, el imperativo introduce la noción de *pluralidad*, porque el respeto al otro no se limita al tú, sino que se

amplía a cualquier otro ser humano. Ricoeur muestra así que en la perspectiva deontológica la norma moral del imperativo categórico representa la misma estructura dialógica de la solicitud, en cuanto amplía el principio de la autonomía y del respeto a sí mismo, conduciéndolo de la unidad del sí mismo a la pluralidad de los otros. Es decir, el principio de la autonomía que atraviesa toda la ética deontológica muestra que el sí mismo es de naturaleza dialógica (no monológica), en cuanto dicho principio exige el reconocimiento de sí mismo y del otro a través del respeto: respeto a sí mismo y a los otros, respeto a toda persona, más allá de las diferencias.

Sin embargo, la aplicación del imperativo categórico puede presentar un problema. Por un lado, en la *vertiente pluralista*, la aplicación del imperativo categórico equivale al respeto absoluto a la persona como fin en sí misma. Pero en la segunda formulación del imperativo aparece también la idea de *humanidad*, la cual no se refiere a la suma de seres humanos, sino, explica Ricoeur (1996), a “la universalidad considerada desde el punto de vista de la pluralidad de las personas: lo que Kant llama ‘objeto’ o ‘materia’” (p. 237). Aquello que es digno de respeto sería la humanidad en sentido universal. Esta sería la *vertiente universalista* del imperativo categórico, en el que el imperativo insiste en el respeto a la humanidad. De ese modo, la aplicación del imperativo categórico presenta un conflicto de deberes o un dilema ético que demandará otro tipo de sabiduría.

SABIDURÍA PRÁCTICA Y RECONOCIMIENTO

En relación con los dilemas éticos, es muy pertinente la referencia de Ricoeur a la tragedia griega, porque la tragedia pone de manifiesto la situación de un personaje que se encuentra ante un conflicto de deberes, ante la obligación de respetar dos normas contrarias. El ejemplo paradigmático se presenta en la obra de Sófocles *Antígona*, en que la protagonista tiene que elegir entre dos deberes: respetar el deber religioso de sepultar a su hermano o respetar la ley del Estado que lo juzga como un enemigo. ¿Cómo entender la justicia en una situación como esta? Precisamente, dicho conflicto requiere apelar a una instancia superior del saber, señala Ricoeur (2002): “Una sabiduría práctica, sabiduría referida al juicio moral en

situación, y para la cual la convicción es más decisiva que la regla misma” (p. 252). La aplicación de normas universales a situaciones concretas suele presentar conflictos éticos, los cuales tendrán que discernirse recurriendo a una *sabiduría práctica*, entendida como el juicio moral en una situación determinada².

En efecto, como hemos visto, el tercer enunciado que guía la ética de Ricoeur señala la legitimidad de un recurso al objetivo ético, cuando la norma conduce a atascos prácticos. Podemos decir que la aplicación del imperativo categórico nos conduce a un atasco práctico: o bien respetar a la persona como fin en sí mismo (*vertiente pluralista*), o bien respetar la norma universal (*vertiente universalista*), sin poder tomar ambos caminos. Ante esta situación Ricoeur (1996) señala el recurso:

La sabiduría práctica puede, en estas ocasiones, consistir en dar prioridad al respeto de las personas, en nombre mismo de la solicitud que se dirige a las personas en su singularidad irremplazable. (p. 286)

Es decir, el recurso en caso de atascos prácticos consiste en el reconocimiento de la *alteridad* concreta de la persona, dando prioridad así al respeto a la persona como fin en sí mismo. Como se ha definido, el otro es un *ser único e irremplazable*, que merece respeto y ante quien el sí mismo se hace también responsable. Podemos decir que la sabiduría práctica se guía por el reconocimiento del otro, en cuanto es un saber prudencial que requiere hacer una excepción a la norma universal con el fin de hacer justicia al otro en una situación particular. Por ello, Conill (2006) define la sabiduría práctica como un tipo de *tacto* por el que el juicio moral en una situación determinada, animado por la convicción, es capaz de responder a dicho conflicto. Es decir, la sabiduría práctica es un tipo de juicio capaz de crear nuevos comportamientos para la excepción que exige el reconocimiento de la alteridad, de tal forma que sea un punto de equilibrio entre la norma universal y el caso particular.

Asimismo, saber lo que es justo en un caso particular requiere también del diálogo con

² En tal sentido, no se debe confundir la *sabiduría práctica* con la eticidad hegeliana (*Sittlichkeit*). Ricoeur (1996) va a orientar la eticidad como el equivalente de la *phrónesis* aristotélica, con el fin de pasar del universalismo de la norma moral al juicio moral en una situación determinada. Esto es, lo denominará también “convicción”.

otras personas. De forma complementaria, Ricoeur (1996) sostiene que “el juicio moral en situación se forma a través del debate público, el coloquio amistoso, las convicciones compartidas” (p. 320). Efectivamente, el intercambio de opiniones con los otros, especialmente con personas competentes en el tema, fortalece la sabiduría práctica con el objetivo de llegar a la convicción más justa y adecuada. De ese modo, el diálogo compartido en función a la alteridad resulta siendo una condición para la sabiduría práctica y un justo reconocimiento del otro.

Al respecto, un caso por antonomasia en el que se pone en juego la sabiduría práctica es la muerte. Sabemos lo difícil y contradictorio que resulta tener que comunicarle su estado a un enfermo terminal: debemos respetar la norma universal y decirle al enfermo la verdad sobre su situación, o bien despreciar la norma diciéndole una “pequeña mentira”. En casos como estos, identificamos la excepción a la norma universal de decir la verdad, donde dice Ricoeur (1996): “[L]a sabiduría práctica necesita, sobre todo, meditar sobre la relación entre dicha y sufrimiento” (p. 924). En efecto, una persona juiciosa en tal caso tendrá que reconocer la alteridad y ser capaz de crear el comportamiento y decir las palabras justas, teniendo en cuenta el estado en que se encuentre la persona, la gravedad de su estado, las posibilidades de vida, su capacidad para recibir la noticia, etc.

De casos similares podemos colegir que la propuesta ética de Ricoeur sobre el ejercicio práctico del juicio moral, como afirma Domingo (2007), “lleva a dar fuerza a la cuestión del reconocimiento y de la dignidad reconocida” (p. 294). En efecto, la sabiduría práctica se guía principalmente por el reconocimiento de la otra persona como fin, porque pretende considerar principalmente la situación particular de la persona (o la alteridad, como hemos señalado) con el fin de salvaguardar su dignidad.

DIÁLOGO Y RECONOCIMIENTO COMO BASES DE LOS UNIVERSALES EN CONTEXTO

En otros términos, podríamos resumir el tema de los conflictos de deberes al que conducen esos casos particulares en el antagonismo filosófico entre la ética universalista y la ética

contextualista. Ricoeur realiza un esfuerzo teórico de conciliar ambas perspectivas, señalando la necesaria apertura de la ética universalista al contexto para llevar a cabo la aplicación práctica de la norma. Es decir, con el fin de integrar el universalismo y el contextualismo, Ricoeur (1996) propone una reformulación de la ética de argumentación de Habermas, de modo que se consideren las condiciones particulares en la contextualización de la norma universal.

Como hemos visto, la sabiduría práctica requiere del reconocimiento del otro como clave en la resolución de este tipo de conflictos, apelando al diálogo y al debate de los mejores argumentos. En efecto, explica Conill (2006):

Ricoeur caracteriza la ética de la argumentación como la ética del “mejor argumento”, cuya fórmula sería el clásico adagio Audi alteram partem, que hoy tendría que entenderse como la atención a todos los interesados y afectados. (p. 235)

La ética de la argumentación no rechaza de por sí las tradiciones ni las convicciones. Por el contrario, el debate en torno al mejor argumento supone tener en cuenta debidamente la opinión de los más afectados por las posibles soluciones. De esa manera, con el fin de lograr un justo reconocimiento de la particularidad, la ética de Ricoeur apela al diálogo con los otros más afectados.

En un sentido semejante a la propuesta de Ricoeur, la *ética cordial* de Cortina (2007) señala que el reconocimiento del otro exige tener en cuenta los intereses de los afectados por las decisiones. Eso significa que la justicia en una determinada sociedad no solo reclama la asesoría de los expertos para conocer los problemas de las personas. La justicia demanda principalmente que los afectados expresen directamente sus intereses a través del diálogo. Escuchar la parte de los menos favorecidos es una condición indispensable para que se realice la justicia.

La ética del *mejor argumento* de Ricoeur se guía por una dialéctica de la argumentación y la convicción, que le permitirá articular, finalmente, la ética teleológica y la ética deontológica. Entiende la argumentación como una instancia crítica que permite revisar y reformular las convicciones, con el fin de

llegar a los mejores argumentos que sean compartidos por los interlocutores. Para ello es necesario un *equilibrio reflexivo*, que haga posible una integración de la exigencia de universalidad y de las condiciones propias del contexto³. De esa manera, el diálogo o el debate entre convicciones particulares podrá determinar, como lo denomina Ricoeur (2002), *universales en contexto* (*universales potenciales o incoados*), que vendrían a ser universales reconocidos mutuamente por todos los interlocutores o afectados:

Solo una amplia discusión intercultural, apenas comenzada, hará aparecer lo que de verdad merece ser llamado universal. [...] Se impone así una noción paradójica, lo reconozco: la de universales en contexto o universales potenciales o incoados. Esta noción da cuenta del equilibrio reflexivo que buscamos entre universalidad e historicidad. Solo una discusión en el nivel concreto de las culturas podría decir, al término de una larga historia aún por venir, qué pretendidos universales llegarán a ser universales reconocidos. (pp. 252-253)

Como hemos visto, la regla de universalización crea situaciones conflictivas cuando la pretensión universalista se enfrenta al particularismo de los contextos históricos con el fin de hacer justicia en determinada situación. Al respecto, el tema de los derechos humanos podría ser un buen ejemplo de este tipo de *universales en contexto*, en el que se enfrenta la universalidad de los derechos y las diferencias culturales. A pesar de que los derechos humanos han sido ratificados por gran parte de los Estados, sigue habiendo cierta sospecha de que sean una especie de imposición de Occidente. En efecto, la Declaración Universal de los Derechos Humanos es producto de una cultura, la occidental y, por lo mismo, algunas culturas podrían percibirlo como una exigencia externa. Por ello, teniendo en cuenta la filosofía de Ricoeur, dichos derechos solo se podrán admitir como *universales* si es que son reconocidos por otras culturas como “verdades”.

3 Ricoeur se refiere aquí a la noción de “equilibrio reflexivo” de la teoría de la justicia de Rawls (1995). Ricoeur (1996) lo define del siguiente modo: “Este equilibrio reflexivo entre la exigencia de universalidad y el reconocimiento de las limitaciones contextuales que lo afectan, es el compromiso último del juicio en situación dentro del ámbito de los conflictos evocados anteriormente” (p. 317).

Es decir, la universalidad de los derechos humanos no puede ser en ningún caso una imposición cultural. Se trata de apuntar a la construcción de un “universalismo inter-contextual dialógico”, como lo define Tubino (2007), fundado en el diálogo y el reconocimiento mutuo. Dicha universalidad está condicionada por un amplio diálogo entre culturas, de modo tal que haya un reconocimiento de los derechos humanos como preferibles a otros. Solo en ese sentido los derechos humanos se pueden entender como *universales en contexto*.

Asimismo, Tubino (2009) sostiene que los derechos humanos serán universales en la medida en que tengan lugar una apertura del horizonte cultural a otras concepciones o creencias. La construcción de los universales en contexto tiene como condición el reconocimiento del otro, esto es, respetar y admitir la posible verdad del otro teniendo en cuenta su cultura, sus valoraciones y creencias. Dicho de un modo más categórico, como afirma Conill (2006): “No se puede alcanzar consenso alguno si no se produce un reconocimiento mutuo, si no se acepta que es posible admitir alguna verdad en aquello que de entrada nos resulta extraño” (p. 236).

En esa línea, la creación de universales que sean compartidos por diferentes culturas requiere de una actitud básica de apertura: aceptar que el otro puede decir algo verdadero, lo cual es sumamente difícil en las relaciones cotidianas (porque hay más bien una tendencia a sospechar de lo extraño) y, sin embargo, indispensable para la sana convivencia con los otros. De ese modo, el reconocimiento mediado por el diálogo se constituye, entonces, como el camino para determinar lo que es justo para todos, *verdades universales* procedentes de un consenso razonable para todos, incluyendo especialmente a los más afectados.

CONCLUSIONES

Hemos comenzado nuestro análisis de la ética de Ricoeur mostrando que la identidad del *sí mismo* se define en función de la alteridad, mediante la cual el *sí mismo* y el otro se encuentran en una dinámica de *reconocimiento mutuo*. Esta dinámica del reconocimiento parte de la consideración del “tú” como un ser semejante a uno mismo, que complementa la estima de sí y ante quien el *sí mismo* se hace

responsable. Desde este punto de vista, la vida buena se entiende como una vida compartida con otros, donde los otros tienen un papel central, ya que constituyen la identidad del sí mismo.

Esta constatación nos ha expuesto que la ética de Ricoeur se construye fundamentalmente en función del reconocimiento del otro, en que el otro es un ser con capacidad para actuar, para estimarse, etc., de un modo similar al sí mismo. Pero a su vez el sí mismo sabe que es un ser necesitado de otros, es un *otro entre otros*. Como la identidad del sí mismo se funda en relación con la alteridad, se hace indispensable un reconocimiento mutuo como seres únicos e insustituibles. Por ese motivo, el reconocimiento mutuo no se reduce al intercambio comercial, se funda más bien en la *gratitud*. Es decir, la ética de Ricoeur pone de manifiesto que la relación comercial que se da a través del mercado es una relación secundaria entre los seres humanos. El reconocimiento del otro no está condicionado por lo que el otro pueda tener u ofrecer. Más bien, es un gesto gratuito que valora al otro en su identidad, como otro concreto, sin ningún interés mercantil de por medio.

Pero la justicia también es un elemento central en la ética de Ricoeur porque pone en evidencia el otro que es *cada uno*, otro desconocido. De esa manera, la justicia nos hace más humanos porque abre al ámbito de la pluralidad. Es decir, el sí mismo no queda encerrado en su pequeño círculo de relaciones con otros conocidos, sino que lo abre a la pluralidad de seres humanos, mostrando que cada uno de ellos es igual al sí mismo. Así, la vida buena no solo requiere de la estima de sí y del reconocimiento, pues también se realiza por medio de la justicia.

Asimismo, debemos concluir que la noción de reconocimiento en la ética de Ricoeur se enriquece con la ética deontológica, porque plantea otro modo de entender este concepto. De acuerdo con la filosofía de Kant, el principio de la autonomía demanda un respeto absoluto al otro, lo que significa, en términos kantianos, el respeto a la persona como fin en sí mismo. En tal sentido, teniendo en cuenta que el sí mismo es un ser de naturaleza dialógica, el reconocimiento del otro supone la exigencia de respetar la vida del otro (incluyendo sus creencias, costumbres, etc.) y rechazar cualquier forma de violencia contra él. De esa

manera, el reconocimiento del otro en la ética de Ricoeur involucra también el respeto a todo ser humano, el respeto a sí mismo y a los otros, más allá de toda diferencia o particularidad.

Hemos considerado que la ética de Ricoeur se orienta por la *sabiduría práctica*, la cual es un recurso necesario cuando el sujeto se encuentra ante un conflicto de deberes. Frente a los conflictos éticos que evidencia la aplicación de la norma universal, Ricoeur asigna prioridad indiscutible a la sabiduría práctica, de modo tal que el juicio moral pueda adecuarse a la situación particular y alejarse lo menos posible de la norma universal. Y hemos mostrado que la sabiduría práctica se guía por el reconocimiento de la *alteridad* concreta, dando prioridad así al respeto a la persona como fin en sí mismo. De ese modo, su ética es coherente con la consideración del otro como un *ser único e irremplazable*.

Finalmente, podríamos concluir que la justicia es el objetivo de la ética de Ricoeur, en cuanto está orientada a la creación de *universales en contexto*. Por un lado, estos universales serán justos en la medida en que sean reconocidos por todos los afectados, es decir, por todas aquellas personas que sean afectadas por las consecuencias de dichas verdades. De ahí que el diálogo cumpla un rol fundamental en la ética, porque es indispensable escuchar a los más afectados para lograr determinar verdades universales. Por otro lado, dichos *universales en contexto* serán justos en la medida en que sean reconocidos mutuamente por las culturas, lo que equivale a que las culturas estén dispuestas a abrirse y a admitir la posible verdad del otro. Mejor dicho, la capacidad para dialogar con el otro termina siendo una condición necesaria para establecer consensos razonables y justos. De ahí que la justicia y el reconocimiento se encuentren vinculados como principios fundamentales de la ética de Ricoeur.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agís, M. (2005). "La responsabilidad como desafío filosófico". En M. Agís (Ed.), *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur. Actas VII Encuentro Internacional de Filosofía en el Camino de Santiago* (pp. 41-51). Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela. Servizo de Publicacións e Intercambio Científico.

- Altieri, L. (2006). "Sí mismo como otro. Al hilo de Parcours de la reconnaissance de Paul Ricoeur". En P. Mena (Comp.), *Fenomenología por decir* (pp. 377-394). Homenaje a Paul Ricoeur. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Arendt, H. (1974). *La condición humana*, Barcelona: Seix Barral.
- Conill, J. (2006). *Ética hermenéutica: crítica desde la facticidad*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Nobel.
- Cragolini, M. (1993). *Razón imaginativa, identidad y ética en la obra de Paul Ricoeur*. Buenos Aires: Almagesto.
- Domingo, T. (2007). Bioética y hermenéutica. La aportación de Paul Ricoeur a la bioética. *Revista Veritas*, II (17), pp. 281-312. Recuperado de: http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/espace_chercheurs/bioetica.pdf [Fecha de consulta: 29 de junio del 2014].
- Giusti, M. (2007). "El Sentido de la ética". En M. Giusti & F. Tubino (Eds.), *Debates de ética contemporánea* (pp. 13-42). Lima: PUCP.
- Nájera, E. (2006). "La hermenéutica del sí de Paul Ricoeur. Entre Descartes y Nietzsche". *Quaderns de filosofia i ciencia*, 36, 73-83. Recuperado de: http://www.uv.es/sfpv/quadern_textos/v36p73-83.pdf [Fecha de consulta: 18 de abril del 2014].
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. México, Madrid: Siglo Veintiuno.
- Ricoeur, P. (2002). Ética y moral. En C. Gómez (Ed.), *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX* (pp. 241-255). Madrid: Alianza.
- Ricoeur, P. (2005a). *Caminos del reconocimiento: tres estudios*. Madrid: Trotta.
- Ricoeur, P. (2005b). La lucha por el reconocimiento y la economía del don. En M. Agís (Ed.), *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*. Actas VII Encuentro Internacional de Filosofía en el Camino de Santiago (pp. 29-38). Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela. Servizo de Publicacións e Intercambio Científico.
- Trilles, K. (2005). Paul Ricoeur: la responsabilidad hacia el otro. En M. Agís (Ed.), *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*. Actas VII Encuentro Internacional de Filosofía en el Camino de Santiago (pp. 497-503). Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela. Servizo de Publicacións e Intercambio Científico.
- Tubino, F. (2009). Aportes de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos. En C. Monteagudo & F. Tubino (Ed.), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad* (pp. 155-170). Lima: PUCP, Fondo Editorial.
- Tubino, F. (2007). En defensa de la universalidad dialógica. En M. Giusti & F. Tubino (Eds.), *Debates de la ética contemporánea* (pp. 79-95). Lima: PUCP.